Prof. Giovanni Cesca

LA METAFISICA
E LA TEORICA DELLA CONOSCENZA
DEL LEIBNIZ.

PADOVA
DRUCKER E SENIGAGLIA
Libreria all' Università
1888.

PROPRIETÀ LETTERARIA

AREZZO 1888.)(STAB TIP. B. PICHI.

I.

LA METAFISICA DEL LEIBNIZ. [1]

1. Tutta la storia della filosofia moderna sino al Kant si può riassumere nella lotta tra le due scuole opposste dell'empirismo e del razionalismo, delle quali la prima limita la conoscenza all' esperienza sensibile, e la seconda cerca col mezzo del pensiero di giungere alla cognizione dell' assoluto. Mentre la prima sorse in Inghilterra con Bacone e si sviluppò con Hobbes, Locke, Berkeley e Hume, la seconda cominciò in Francia col Cartesio, che ebbe per discepolo il Malebranche, e fu sviluppata poi in Olanda dallo Spinoza ed in Germania dal Leibniz. Cartesio partendo dalla coscienza *(cogito ergo sum)* riuscì all' affermazione di tre sostanze: una somma (Dio), e due dipendenti da questa e tra loro opposte: materia e spirito, la prima consistente nell' estensione, la seconda nel pensiero, e con ciò stabilì un reciso dualismo tra Dio ed il mondo, e quivi tra la materia e lo spirito.

Questo dualismo tentò di togliere lo Spinoza, il quale ammise una sola sostanza, cioè Dio eguale alla natura *(Deus seu natura)*, la quale sostanza era dotata dei due attributi di pensiero e di estensione e si mostrava in innumerevoli modi che soli hanno esistenza individuale. Con ciò egli si poneva in aperto contrasto con Cartesio al cui pluralismo e dualismo op-

(1) Le citazioni delle opere del Leibniz si riferiscono, ove non è accennato il contrario, all'Ediz. del Dutens *Opera omnia* Genevae 1768 e specialmente al V. II. Quelle dell' Edizione Erdmann (*Opera philosophica*, Berolini 1840) sono controsegnate con E, e quelle dei *Nouveau Essais sur l' entendement humaine* (N. E.) si riferiscono alla traduzione tedesca della *Philosophiche Bibliothek* del Kirchmann.

poneva un reciso Monismo panteistico, col quale riesce a superare le difficoltà del dualismo soltanto cadendo in altre egualmente gravi. E in vero se contro il dualismo sta il fatto dell' unione nell' uomo delle due opposte sostanze, contro il Monismo panteistico sta l' impossibilità di togliere la sussistenza a tutte le cose per darla soltanto a Dio, e di trarre le molte cose eterogenee dall' unico omonogeo assoluto. La speculazione metempirica sull' essenza delle cose non poteva perciò fermarsi a nessuna di queste due dottrine, che si mostravano errate, ma doveva cercarne delle altre che togliessero le difficoltà. Ciò fu fatto dal Leibniz, la cui dottrina doveva togliere da una parte l'opposizione tra pensiero ed estensione, e dall' altra ridare sussistenza alle cose singole.

Per riuscire nel suo primo intento il Leibniz cerca di correggere la dottrina cartesiana sulla materia, e mostra come l' essenza di questa non potesse stare nell' estensione, giacchè, se così fosse, questa dovrebbe bastare a rendere ragione di tutte le proprietà materiali, mentre invece non riesce a spiegare l' inerzia naturale inseguito a cui il corpo resiste al movimento, sicché vi è nel corpo qualche cosa più di ciò che è puramente geometrico (235-6). La materia non può quindi consistere nell'estensione, la quale non è che un estratto, che domanda qualche cosa che sia esteso e che suppone qualche qualità o natura, che si espande, si estende e continua (E. 692); essa poi non può neppure essere una vera sostanza, giacchè nella materia ed in ciò che è puramente passivo e che non è che un ammasso o collezione di parti, non vi possono essere i principî di una vera unità, per trovare la quale bisogna ricorrere ad un atomo formale, la cui natura consiste nella forza, e da cui proviene qualche cosa d' analogo al sentimento ed all' appetito, sicchè bisogna concepirla ad imitazione della nozione che abbiamo dell' anima (51). Non vi sono quindi che gli atomi di sostanza, cioè le unità reali ed assolutamente prive di parti, che sieno le fonti di azione ed i primi principî assoluti della composizione della cose, ed essi si potrebbero chiamare punti metafisici (53). Questi sono i soli che sieno esatti e reali, invece i punti fisici non sono indivisibili che in apparenza, ed i punti matematici sono esatti, ma non sono che semplici modalità senza realtà (III. 500). L' atomo,

la sostanza, l' unità reale, il principio assoluto della composizione delle cose, la fonte di tutte le azioni sono adunque le anime, le quali devono essere da per tutto, giacchè altrimenti non si darebbe il composto (32. 39. 42)

L'esistenza dell' anima la dobbiamo ammettere dal fatto che la percezione non si può spiegare con cause meccaniche partendo dalla nuda materia, oltre alla quale vi deve essere un principio di percezione sì di azioni interne che di esterne, e questo è l' anima, la quale è qualche cosa di semplice e di sostanziale (230-1). Se noi ascriviamo al nostro spirito la forza innata di attività interna, noi dobbiamo ascrivere la stessa forza alle forme sostanziali, giacchè altrimenti si dovrebbe credere che fra tutti gli esseri a noi conosciuti gli spiriti soli fossero attivi; il che non potendosi sostenere, si deve dire che ovunque vi sono anime o alcunchè d' analogo ad esse (E. 157-8). Il fondo difatti è in tutte le cose lo stesso, e tutte le cose sono in natura analogiche (228. 271), e perciò dobbiamo trasportare ad ogni sostanza l' unità reale che troviamo nel nostro *me* il quale è colto immediatamente da noi come sostanza (53. 68).

A conferma di questa dottrina, la quale vuole che ovunque vi sieno forze, vi sieno anche anime, il Leibniz dice che ovunque vi è forza, vi è anche percezione ed appetito; la prima è lo stato transitorio che rappresenta la moltitudine nella sostanza semplice, il secondo è l'azione dal principio interno, per cui avviene il mutamento, sicchè se anima si chiama ciò che è percezione ed appetito, tutte le monadi o sostanze semplici si possono chiamare anime (21-2). Perciò nelle minime particelle di materia si dà un mondo di creature viventi, entelechie o anime, e nell'universo non si dà nulla d' incolto, di sterile o di morto se non in apparenza (72), essendovi da per tutto i principî della vita (39. 42).

Posta così l' essenza dolla materia nella forza di agire e di patire (231), senza la quale non si avrebbe nè cangiamento, nè movimento (III. 315), e concepita la forza come un'attività simile alla psichica, il Leibniz toglie l'opposizione Cartesiana tra materia e spirito, giacchè da per tutto non vi è che una sola specie di sostanza. Questa però non ha soltanto attività, ma essendo limitata ha anche passività, la quale si

manifesta nell' impenetrabilità e consiste nella materia prima (E. 157). Questa non è che un'astrazione, è un termine identico a percezioni confuse (E. 725), giacchè dovendo ogni corpo avere una forma, questa vien data dalla massa o materia seconda, la quale forma il corpo e non è che una sostanza composta od un aggregato di sostanze disposte intorno ad una monade centrale (33. 46). La materia presa in sè è costituita quindi dall' antitipia o impenetrabilità e dall' estensione, la prima non è che la forza di resistenza alla penetrazione (E. 678), e la seconda non è che la diffusione di questa forza (E. 692), di cui non è che un fenomeno, ma uno bene fondato o reale, perchè risulta da proprietà reali della monade (E. 456-7). La materia adunque si riduce alla forza, la quale, quantunque non abbia estensione, ha pure posizione, e questa è il fondamento di quella (V. 370).

Questa dottrina dinamica permette al Leibniz di tentare una conciliazione tra la concezione meccanica e la teleologica del mondo, le quali ammette ambedue, riconoscendo il meccanismo da per tutti gli avvenimenti e completandolo col farlo un prodotto dello scopo, che vuol attuare l' attività divina nel mondo. Difatti avendo egli ridotta la materia ad anima dotata di percezione e di appetito, non può ammettere che il meccanismo esprima l' intima costituzione della natura, la quale è invece espressa dalle cause finali, le quali valgono anche nella Fisica per trovare e scoprire le verità nascoste. Il Meccanismo che si vede nei corpi non è altro adunque, che il risultato delle cause finali agenti nei corpi, e l' origine di esso non sta quindi nel solo principio materiale o nelle ragioni matematiche, ma in un principio più alto, come se derivasse da una sorgente metafisica (E. 113. 155). Le cause efficienti secondo cui agiscono i corpi, discendono adunque dalle finali, secondo cui agiscono le anime, e da cui si deve dedurre ogni spiegazione (E. 106. 670).

2. Mentre colla nozione di forza il Leibniz toglie il dualismo cartesiano, colla nozione di sostanza individuale o di monade cerca di non cadere nel difetto del monismo panteistico dello Spinoza. Egli non ammette difatti che vi esista un' unica sostanza di cui tutte le cose non sieno che modi, ma invece sostiene che se si desse una sola sostanza, nelle cose non si

darebbero forze ed azioni proprie, mentre dandosi realmente queste, bisogna che si dieno tante sostanze, quante sono le cose, giacché soltanto gli atomi sostanziali sono le fonti di ogni azione (53). Perciò le monadi, veri atomi della natura ed elementi delle cose, sono differenti tra loro, giacchè altrimenti non vi potrebbe essere mutamento (21). Le monadi però non hanno parti e quindi neppure figura e perciò non possono essere distinte tra loro che per le qualità o azioni interne, le quali non possono essere che le loro percezioni ed appetizioni (32). Non nell' oggetto quindi, ma nella modificazione della cognizione dell'oggetto sono limitate le monadi: tutte confusamente tendono all' infinito, ma si limitano e si distinguono per i diversi gradi delle percezioni distinte (27), dai quali provengovengono i diversi gradi tra le monadi, le une dominando più o meno sulle altre.

Queste differenze tra le monadi sono graduali, giacchè in seguito alla legge di continuità, nella natura non vi sono salti, nè nulla vi succede di un colpo (N. E. 17); malgrado però vi esistano delle impercettibili e graduali differenze tra monade e monade, pure si possono ammettere tre grandi classi di esse. E in vero anima si può prendere o in un senso largo o stretto, nel primo è lo stesso della vita o del principio interno della monade, nel secondo è eguale a vita sensitiva, in cui non vi è soltanto la facoltà di percepire, ma anche quella di sentire, quando alla percezione si aggiunge attenzione e memoria (227). Perciò se anima si chiama ciò che ha percezione ed appetito, tutte le monadi o sostanze semplici si possono chiamare anime; però in seguito all'appercezione o coscienza che vi è soltanto in alcune, si può chiamare monade od entelechia la sostanza semplice, che gode di sola percezione, ed anima quella che ha la percezione più distinta e la memoria (22), e questa quando è inalzata sino alla ragione allora diviene uno spirito (30. 33), il quale è di un ordine superiore ed ha maggiore perfezione delle altre (52). Vi è una grande diversità difatti tra le percezioni degli uomini e dei bruti, giacchè in quelli e non in questi vi è anche il pensiero, che è percezione congiunta a ragione (232-33), ed anche quando negli animali vi ha un legame di percezioni simili alla ragione, questo non è fondato che sulla memoria dei fatti e non

sulla cognizione delle cause, mentre nell' uomo ciò accade soltanto talvolta, ed invece i veri ragionamenti dipendono dalle verità necessarie ed eterne, la cui cognizione ci distingue dai semplici animali (34). Al di sopra di queste tre grandi classi vi è la monade suprema creatrice, sicchè ogni cosa è monade, ma questa è o primitiva, cioè Dio, in cui vi è la ragione ultima delle cose, o derivata, cioè la monade creata, questa è o dotata di ragione (mente), o di senso (anima), oppure di un grado inferiore di percezione ed appetito, cioè analoga all' anima o semplice monade (E. 678). Corrispondenti a questi gradi delle monadi naturali sono quelli degli esseri composti di anima e corpo, così il corpo coll' entelechia costituisce ciò che si dice vivente, coll' anima ciò che si dice animale, collo spirito ciò che si dice uomo (28).

Essendo le monadi anime, come in queste vi è un principio attivo interno, da cui provengono tutte le azioni e passioni, lo stesso sarà in quelle, le cui mutazioni naturali devono partire da un principio interno, non potendo agire in esse una causa esterna, e non avendo esse finestre per cui vi possa entrare od uscire qualche cosa (21). Perciò alle monadi si può imporre il nome di entelechie, avendo esse una certa perfezione ed autarchia, in forza della quale quasi come automati incorporei sono fonti delle loro azioni interne (22), sicchè non si può ammettere un influsso fisico o una dipendenza fisica di una monade sull' altra, ma vi ha soltanto un influsso ideale (26). Inseguito a ciò tutte le azioni e reazioni delle monadi non sono che percezioni, difatti in quanto ne hanno di distinte noi ascriviamo loro azione, ed, in quanto ne hanno di confuse, ascriviamo loro passione (26. I. 166), e queste azioni e passioni sono mutue nelle diverse monadi : ciò che in una é azione, nell'altro è passione (26). Ogni sostanza semplice ha naturalmente percezione, e la di lei individualità consiste nella legge perpetua, da cui nasce una serie di percezioni, che hanno affezione su di lei, e le quali naturalmente sorgono le une dalle altre per rappresentare il corpo e l' universo senza alcun influsso fisico, sicchè esse hanno tanta spontaneità perfetta che nell' operare non dipendono da nessuno, tranne che da Dio o da sè (I, 339). Ogni monade quindi è come un mondo a parte

bastante a se stesso, indipendente da ogni altra creatura, inviluppante l' infinito, esprimente l' universo (47. 56).

Le monadi oltre ad esser dotate di un principio interno, non avendo parti non possono essere nè formate, nè disfatte, non possono nè cominciare, nè finire naturalmente, e durano quanto l'universo, il quale sarà cangiato, ma non distrutto (32). Esse possono avere soltanto principio per creazione divina e fine per annichilazione, e perciò anche gli animali non nascono interamente nella generazione, nè periscono interamente nella morte, ma sono ingenerabili, imperibili ed indistruttibili, quantunque la loro macchina in parte perisca, ed essi abbandonino e prendano gli involucri organici (29. 34-5). Quello che chiamiamo generazione negli animali non è altro quindi che trasformazione od aumento, e ciò che chiamiamo morte non è che involuzione o diminuzione (I. 181-2; II. 29).

Se tutte le azioni delle monadi provengono da un loro principio interno, o se non vi può essere un influsso fisico delle monadi tra loro, sorge allora necessariamente per il Leibniz il problema di spiegare come sia possibile che tutte queste sostanze separate formino un solo universo ordinato, in cui le monadi sono in accordo tra loro. Questo accordo non può provenire che da una causa generale, da cui tutte dipendono, cioè da un rapporto mutuo regolato anteriormente in ogni sostanza (41. 55). Perciò gli sforzi che si hanno nelle sostanze non sono propriamente che nelle sostanze stesse, e ciò che ne segue nelle altre non avviene nè per un' influenza, nè per una trasmissione di qualche specie o qualità, ma in virtù di un'armonia prestabilita (70). Questo accordo mutuo è stabilito espressamente dall' ordine della creazione prima, ed in virtù di esso ogni sostanza seguendo le sue proprie leggi si incontra in ciò che domandano le altre, e le operazioni o cangiamenti dell' una accompagnano le operazioni o cangiamenti dell'altra (47. E. 157).

Inseguito a questa armonia prestabilita vi è accordo e convergenza anche in ogni individuo tra le diverse monadi subordinate e dominanti, cioè fra l'anima ed il corpo, malgrado ognuna segua le proprie leggi (30). Difatti ogni monade centrale è attorniata da una massa composta di un' infinità di altre monadi, le quali costituiscono il di lei corpo, ed ogni monade dotata di un corpo particolare è una sostanza vivente

(33). Essendo tutte le monadi indipendenti, le anime non fanno cangiare nulla nei corpi, nè danno occasione a Dio di farlo, ma esse seguono le loro leggi, le quali consistono in un certo sviluppo delle percezioni, secondo i beni ed i mali; i corpi seguono pure le loro leggi, le quali consistono nelle regole dei movimenti, e tuttavia questi due esseri del tutto differenti si rincontrano insieme e si rispondono come due pendoli perfettamente ben regolati sullo stesso piede, per quanto possano essere di costruzione diversa. Questo è ciò che si chiama l'armonia prestabilita tra l' anima ed il corpo, la quale toglie ogni nozione di miracolo in azioni puramente naturali, e fa andare le cose regolando il loro corso in un modo intelligibile (40. 71. 72. 95).

Questa armonia proviene dal fatto che Dio adattò il corpo all' anima, in quanto questa ha alcunchè di perfezione e di pensiero distinto, e fece che anticipatamente il corpo si movesse ad eseguire i comandi dell' anima, ed in quanto questa è imperfetta ed ha percezioni confuse Dio adattò l' anima al corpo, in modo che essa si lasci inclinare dalle affezioni o rappresentazioni corporee. Ciò fa sì che si abbia la stessa apparenza come se l'anima dipendesse dal corpo per influsso fisico (166).

In seguito all' armonia prestabilita si ha che il mondo è pieno, tutto vi è in completa adattazione, tutto vi è legato ed ogni corpo agisce su ogni altro, ed è affetto dalle reazioni degli altri. Queste azioni e reazioni non sono che rappresentazioni distinte le prime ed oscure le seconde (26, I. 166). Essendo ogni monade adattata a tutte le altre, essa è uno specchio vivente, ed è dotata di azione interna rappresentante tutto l' universo secondo il di lei punto di vista, ed è regolata come l' universo (27. 33). Ogni monade viene affetta quindi da tutto ciò che accade nell' universo, ed effetto di ciò sono le rappresentazioni più o meno confuse che in esse vi sono, sicchè guardando un solo corpo si può leggere ciò che avviene nel tutto (27. 37).

Le sostanze attive o monadi non sono la sostanza assoluta, ma sono contigenti, esse hanno bisogno di una ragione sufficiente, la quale si trova fuori di loro, e perciò la ragione ultima delle cose si deve trovare in una sostanza necessaria, in cui la serie delle mutazioni esista come nel suo fonte. Questo

ente chiamiamo Dio, il quale è l' unità primitiva o la sostanza semplice originaria, di cui produzioni sono tutte le monadi create o derivate (26); esso è l' essere assolutamente perfetto, e tutte le creature hanno del di lui influsso la loro perfezione (24-5, 35).

3. Come si vede da questa esposizione i principî della Metafisica leibniziana si possono riassumere sotto i seguenti capi: 1) la forza è la sostanza delle cose, 2) la forza è qualche cosa d' immateriale o psichico, e quindi l' anima è la sostanza delle cose, 3) la monade è individua e limitata, quindi vi è un infinito numero di monadi distinte tra loro, e graduate secondo la legge di continuità, 4) le monadi sono dotate di un principio interno e non sono soggette ad influsso fisico, 5) le azioni o reazioni mutue che si vedono nelle monadi e che non consistono che in percezioni, provengono da un' armonia prestabilita. Esaminiamo ora uno per uno questi diversi capi e vediamo quale valore hanno le asserzioni e dimostrazioni leibniziane.

Il Leibniz dice innanzi a tutto che la forza è la sostanza delle cose, perchè l' estensione non basta a spiegare l' inerzia e l' impenetrabilità e non è un principio di vera unità, ma è un composto; se però con ciò egli riesce ad addurre degli argomenti contro la concezione cartesiana della materia, non è in grado di dimostrare la sua tesi. Difatti egli mostra soltanto come la materia non possa considerarsi come una pura passività e la di lei essenza non possa consistere in qualche cosa di composto o nell' estensione, ma non può provare che essa stia nella sola forza, giacchè per quanto la si voglia considerare dinamicamente e si tenti di sciogliere le di lei qualità nella forza e vi rimane sempre un residuo irreducibile. È invero, come ben dice il Lange, astraendo dal movimento nella massa vi resta il corpo, tolta la forma e la forza di questo vi resta la materia, questa col mezzo della forza si può scomporla ma vi resta sempre l' elemento, l' atomo, e scomposto questo in un punto senza estensione, questo punto, il nulla, diviene la materia (1). Per quanto si faccia adunque, la essenza unitaria delle cose non si può ridurre alla forza, giacchè si po-

(1) LANGE *Geschichte des Materialismus* Iserlohn 1874. Vol. II. pag. 200-5.

trà scomporre il composto nel semplice, ma questo sarà sempre qualche cosa di materiale, anche se lo si crede un centro di forza, il quale altrimenti sarebbe qualche cosa di affatto incomprensibile, una concezione simbolica illusoria. Tutti gli sforzi che si fanno per ridurre ad un solo principio la materia e la forza non possono riuscire a nulla, giacchè l'esistenza ci si manifesta come materia--forza, e noi soltanto per arbitraria astrazione dividiamo le proprietà statiche dalle dinamiche, l'agente della attività, e ne facciamo i due concetti distinti di materia e forza, i quali non sono che nostre astrazioni costruite sui dati sensibili, che nostre ipotesi ausiliarie fatte per spiegare il reale sensibile nelle qualità che mostra a noi (1). Materia e forza sono due nostri concetti correlativi, che non possiamo staccare uno dall' altro, nè ridurre l' uno all' altro, perciò le cose non si possono ridurre alla sola forza, la quale non può mai essere lo sostanza delle cose. Difatti noi otteniamo la nozione di forza dal sentimento di attività e di energia attiva, che accompagna le nostre azioni volontarie, e quest' attività che consideriamo come causa dei nostri movimenti, la supponiamo poi per analogia come esistente fuori di noi, ove vediamo dei movimenti, che consideriamo come di lei effetti. Inseguito adunque all' associazione dell' attività colla pressione attiva e col movimento noi per analogia oggettiamo la forza e la consideriamo come causa dei movimenti esteriori, ma con ciò non riusciamo ad avere nessuna chiara idea della forza giacchè, come ben dice il Secchi, essa è una idea equivoca, confusa, quasi nebulosa, in cui si cela non so che di misterioso, che si presta ai sofismi e rende possibile le più opposte interpretazioni dei fatti (2). Se tale essa è, ci riesce impossibile l' ammettere che essa sia la sostanza delle cose, tanto più che noi non sappiamo nulla di ciò che sono le cose nella loro essenza in sè e che la sostanza non è che un nostro concetto ausiliaro, fatto per agevolare la coordinazione e l' interpretazione della nostra esperienza.

Il Leibniz pone la forza quale la sostanza delle cose, perchè crede che essa sola sia l' unità reale indivisibile, di cui

---

(1) Vedi LEWES *Problems of life and mind* First Series. London 1875. V. II. pag. 361 e seg.
(2) SECCHI *L' unità delle forze fisiche*. Milano 1877. Vol. I. pag. 362.

tutte le cose sono composte, ma anche questo motivo è lungi dall' esser valido. E in vero ammesso che la materia, la massa sia un composto di elementi semplici, si dovrà è vero dividerla in questi, ma essi dovranno sempre essere materiali, giacchè altrimenti dall'unione di essi non potrà provenire il corpo composto. Il Leibniz dice che questi elementi materiali, non sono realmente atomi indivisibili, potendo sempre venir ulteriormente divisi, egli dimentica però che la divisibilità della materia concreta ha certi limiti, al di là dei quali si distrugge la realtà dei componenti stessi, e che solo astrattamente è divisibile all' infinito, con che non si ha più da fare colla materia, ma con un'astrazione, che è in sè non è nè divisibile, nè indivisibile. Se quindi l' elemento di cui son composte le cose deve essere un' unità indivisibile, esso potrà sempre essere materiale, e non sarà la forza, della quale non possiamo sapere nè se è unità, nè se è indivisibile, essendo essa un puro nostro concetto vago ed indeterminato per designare la causa del movimento.

Malgrado il Leibniz riduca la sostanza a forza non può togliere del tutto la materia, nè ridurla ad un' illusione, ma è costretto a considerarla un *phaenomenon bene fundatum*, e da trovare nella stessa sostanza ciò che produce quel fenomeno. Egli riduce la materia all' impenetrabilità ed all' estensione, e perciò nella sostanza oltre all' attività deve ammettere una passività, la quale deriva dalla limitazione della monade, e che costituisce la materia prima, mentre la materia seconda o la massa corporale è costituita dall' unione delle monadi. Però, come ben dice lo Zeller, il Leibniz non ha alcuna ragione di parlare di una forza passiva, perchè la forza di resistenza si basa ed è effetto della stessa forza di espansione del corpo (1), e un effetto della limitazione della sostanza, la quale per quanto limitata è in sè sempre attiva, e diviene passiva e resiste soltanto quando è posta in relazione con altre sostanze attive. Ciò non può ammettere il Leibniz, se vuole rimanere coerente ai suoi principî, giacchè, avendo sostenuto che ogni attività della sostanza proviene da un principio interno e che non vi è un influsso fisico tra le monadi, non può ammettere in queste una

(1) Zeller *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München 1873. pag. 119.

tale forza di resistenza all' azione delle altre. Ammesso però che non vi fosse questa difficoltà egli non potrebbe mai spiegare colla forza passiva la materia, questa è impenetrabile e resiste, ma non è la forza d' impenetrabilità e di resistenza, al di là della quale bisogna ammettere qualche cosa che abbia questa proprietà. Neppur l' estensione si può considerare come la semplice diffusione della forza passiva, giacchè questa può diffondersi soltanto ove vi è già qualche cosa di esteso, ove vi sono degli elementi, che stanno gli uni presso gli altri, senza dei quali non si potrà mai avere la estensione. Questa non si può spiegare colla forza, ridotta alla quale la materia non potrà essere che un' illusione e non un fenomeno reale.

Come il Leibniz non riesce nella sua concezione dinamica della materia prima, non può neppure riuscire in quella della materia seconda non potendo essere la massa un semplice aggregato di forze, giacchè i centri di forza per quanto si uniscano tra loro, essendo inestesi, non ci possono mai dare la massa *materiale*, corporea ed estesa. Anche questa dottrina speciale contrasta contro l' insieme del sistema leibniziano; difatti se ogni monade è un mondo a sè, se non vi sono relazioni tra le monadi, come si può parlare di un aggregato di monadi, e di monadi signoreggianti e subordinate, e come si può comprendere che queste si riuniscano intorno a quelle? In esse non si può trovare nessuna ragione di ciò, anzi si trovano ragioni opposte, e quindi per spiegare la formazione della massa corporea al Leibniz non resta altro che ricorrere ad un *Deus ex machina*, e dire che Dio ha voluto che fosse così.

4. Posta la sostanza come forza il Leibniz cerca poi di mostrare come questa sia qualche cosa d' immateriale e psichico, sia cioè un' anima. Per giungere a questa conclusione egli dice che noi non possiamo conoscere che sia la sostanza attiva fuori di noi, ma conosciamo soltanto quella che si mostra in noi, come anima, e che è inesplicabile per mezzo di cause meccaniche, analoga alla quale noi dobbiamo pensare tutte le altre, se non vogliamo dire che noi soli siamo attivi. Così egli non fa altro che seguire la tendenza antropomorfica tanto forte nell' uomo, la quale consiste nell' attribuire a tutte le cose una vita sensibile simile alla nostra, dando a tutte le azioni ed a tutti i movimenti una causa analoga a quella che tro-

viamo in noi. Il dire adunque che l'anima è la sostanza delle cose non è altro che il prodotto di un vago ragionamento per analogia, che produce l'antropomorfismo, l'animismo e l'ilozooismo dominanti nelle idee dell'uomo primitivo e tanto forti sempre da servire da base alle principali dottrine, cui ricorse la speculazione filosofica per ispiegare la natura. Questa dottrina rifiorì vigorosa specialmente nel Rinascimento e nel Naturalismo italiano, ove si volle togliere il concetto scolastico della natura ed il dualismo aristotelico tra materia e forma, e perciò si pose la materia sempre animata ed il senso diffuso in tutte le cose (1), la quale ipotesi venne poi accettata dallo Spinoza (2).

Questa ipotesi sviluppata dal Leibniz si basa soltanto su una vaga analogia essa suppone che due cose, le quali si rassomigliano su un certo numero di punti possono rassomigliarsi anche su altri, essa perciò riesce priva persino di un debole grado di di probabilità, quando, come nel nostro caso, più che somiglianza vi è completa differenza. Noi vediamo difatti che alcune cose ci mostrano i segni della vita e della sensibilità, altre invece no, quindi non possiamo trovare la voluta rassomiglianza tra le due cose, per applicarvi un ragionamento per analogia. Questa differenza sono costretti ad ammetterla gli animisti stessi, i quali pongono nelle cose un diverso grado di animazione, e ciò fece anche il Leibniz, il quale distingue le monadi con semplice percezione ed appetito, quelle con di più la sensazione (anime propriamente dette), e quelle con di più appercezione e ragione (spiriti). Nel fare queste distinzioni l'animismo distrugge il fondamento stesso della sua dottrina, giacchè se ogni sostanza deve esser ritenuta simile all'anima nostra, essa dovrà avere le stesse proprietà e qualità, che ha in noi, e non potrà mai perderle per acquistarne delle altre più che diverse opposte. Quivi non sono possibili che due opinioni sole, o il ragionamento per analogia è giustificato, e allora dobbiamo dire che ogni sostanza è uno spirito come il nostro, oppure

(1) Vedi G. Bruno. *Opere italiane* (ediz. Wagner) Lipsia 1830 Vol. I. pag. 166-7. 186, 239, 241-2 e *Opera latine conscripta* Neapolis 1879 V. I. I. pag. 158, Campanella *Metaphisica*. P. II. L. II. cap. VII. art. 6. Il Leibniz trasse dal Bruno il nome di *monade*, la quale per questo è la sostanza individuale della cosa, la essenza intera di tutte le cose (Op. l. c. Vol. I. I. pag. 197. Vol. I. 2. pag. 349 e *passim*).

(2) Spinoza *Ethica*. L. II. Prop. XIII. Schol.

se le differenze impediscono di trovare un' analogia non possiamo fare d'ogni sostanza un' anima e meno ancora possiamo ridurre questa a qualche cosa di diverso di ciò che è in noi. Che cosa difatti può essere quella percezione e quell'appetito delle monadi senza sensibilità, che può essere quell' anima senza alcuna coscienza, se noi vediamo nella nostra attività psichica sensibilità e coscienza? Esse non possono essere che parole senza senso, che semplici mezzi per coprire dei concetti oscuri e contradittori, facendo supporre una relazione d' identità tra cose tra loro diverse.

Fosse poi anche reale l'analogia tra il mondo organico e l' inorganico, egualmente non potrebbe sostenere il Leibniz che l' anima è la sostanza delle cose, giacchè non è giusto il suo punto di partenza, la sua affermazione cioè che noi ci conosciamo immediatamente come sostanza. Noi percipiamo difatti i nostri diversi stati di coscienza, ma non abbiamo nessuna nozione immediata del substrato, da cui provengono i nostri diversi stati psichici. Anche se tutti i nostri stati psichici sono riferiti all' unità del *Me*, ciò non vuol dire che noi percipiamo il *Me* come sostanza, giacchè nè vi è in noi un *Me* sostanziale sempre lo stesso, nè se vi fosse lo potremo conoscere come tale. Ciò che vi ha di permanente in noi non è la sostanza, l'anima, ma è l'attività sintetica dell'appercezione, la quale è puramente formale, e colla sua azione incessante produce l' illusione della permanenza ed unità del me. Noi non conosciamo quindi noi stessi come sostanza, e perciò non possiamo in nessun modo fare della nostra pretesa sostanza, la vera essenza e natura di tutte le cose.

Malgrado la sua insostenibilità la tendenza all' animismo trova un appoggio parziale in due fatti, che tenta di volgere a suo vantaggio, e questi sono: 1) la necessità di riconoscere un principio interno di attività nelle cose e non soltanto una forza estrinseca, 2) l' impossibilità di trarre la vita, la sensibilità e la coscienza dalla materia e forza organica. Come la filosofia del Rinascimento ammise l' animazione universale quale protesta contro i motori estrinseci di Aristotele, così il Leibniz, reagendo contro la concezione cartesiana della materia, ammette che ogni sostanza ha anima perchè è attiva, ma l' attività ed il motore intrinseco non sono equivalenti di a-

nima, che soltanto se si ammette che la materia sia inerte e priva d' ogni energia propria. Se invece si riconosce l' arbitrarietà della separazione di materia e forza, e si pone la realtà come sintesi inseparabile di ambedue, allora si vede che necessariamente ogni parte di materia ha una propria attività, e non vi è più bisogno di supporre un' animazione di tutta la natura, non essendo la sola anima attiva e tutto il resto in sè passivo.

Anche l' impossibilità di spiegare la vita e la coscienza colla materia inorganica non ci può spingere al panpsichismo, giacchè il non esser riusciti i tentativi di spiegazione dati, ci deve spingere a confessare la nostra ignoranza, e non a porre un' anima da per tutto. Noi abbiamo visto difatti come quest' ultima ipotesi in realtà non spieghi nulla, giacchè non possiamo negare la differenza tra il mondo organico e l' inorganico, e perchè non possiamo sapere che possa essere quel germe di anima che questo mondo dovrebbe avere. Noi non possiamo ascrivere vita che ove vediamo nutrizione, riproduzione e variabilità, e ove soltanto vi è un' accomodazione continua del corpo all' ambiente, in cui vive; ove invece questi caratteri mancano, non possiamo mai parlare di vita, e se anche siamo costretti ad ammettere che la vita non fu creata dal nulla, dobbiamo sempre supporre che sia sorta dal mondo inorganico, ma come un nuovo prodotto diverso dai fattori. Non potendo poi dimostrare in alcun modo questa nostra ipotesi, dobbiamo riconoscere la nostra ignoranza e sospendere il nostro giudizio e non cadere nell' ipotesi opposta che ovunque vi è anima e percezione, essendo essa, non solo indimostrabile ma contraria a tutti i fatti i più certi.

Ammesso però anche che si dovesse menar buono quel secondo argomento, esso potrebbe servire soltanto per il Naturalismo, che vuole spiegare tutto con cause naturali, ma mai per il Leibniz, il quale ammette che ogni differenza tra le sostanze provenga da una disposizione originaria data dall' atto creativo divino. Se l' unica ragione dell' esistenza delle cose è la creazione divina, non v' è alcuna ragione che esse sieno tutte di egual natura; Dio può averle create diverse, alcune dotate di vita ed altre no, ed allora non v' è più bisogno di

ricercare un' identità nell' Universo e di trovarla nell' animazione universale.

Un'altra ragione per il suo panpsichismo la trova il Leibniz nell' esistenza di forme e di fini nelle cose, il che implica che esse sieno delle anime, in cui soltanto si può parlare di forme e di fini. Noi non possiamo però accettare quest' argomento, non potendo ammettere nessuna specie di finalità nè nella natura nè nelle singole cose fuori dell' uomo. La concezione teleologica è valida soltanto nel campo dell'agire umano, e fuori di qui non è che il prodotto dell'antropomorfismo; non potendosi perciò parlare di fini delle cose, non si può neppure vedere in esse l' anima che sola produce la forma e lo scopo. Noi nelle cose naturali vediamo cause e non fini, vediamo meccanismo e non teleologia, e ciò è costretto di ammettere anche il Leibniz, il quale per mostrarsi coerente ai suoi principî cerca di conciliarlo coll'Animismo, mostrando come esso sia un fenomeno, cioè un nostro modo di rappresentare, e sia effetto della finalità. Questa però non è che una gratuita asserzione priva di ogni fondamento, giacchè come non troviamo alcuna ragione per ridurre la materia ad un fenomeno della forza così della natura noi vediamo soltanto il Meccanismo e non troviamo nessuna ragione che ci spinga a dire che questo sia effetto di una finalità. Per poter dire ciò dobbiamo ricorrere ad un *Deus ex macchina* e credere che Dio abbia creato il mondo in modo tale che in esso si mostri quel meccanismo, il quale non è che il prodotto della sua volontà ed il mezzo, per cui egli vuole raggiungere il suo scopo. In questo caso il fine è di Dio e non delle cose, e se con ciò si concilia il meccanismo colla teleologia, si distrugge l' animismo, giacchè non compiendo le cose dei fini propri non vi è bisogno che sieno più anime.

5. Il terzo punto della Metafisica del Leibniz sta nel sostenere che non vi è una sola sostanza universale, ma che ve ne sono innumerevoli, individuali, limitate e distinte tra loro per gradi impercettibili, sicchè formano una serie continua. Con questa ammissione della monade individuale egli vuol dare sussistenza alle cose singole, che altrimenti crede private di esistenza reale e ridotte a semplici modi mutevoli della sostanza, privi di ogni attività e forza propria, la quale invece mo-

strano, sicchè non possono esser parti della forza indivisibile, ma devono essere forze, cioè sostanze. Vediamo se ciò è possibile. Per sostanza noi intendiamo il substrato permanente delle cose, o la cosa esistente in sè e per sè, ed ambedue questi significati non possono avere le cose individuali, giacchè esse variano essendo soggette ad un continuo sviluppo, e perchè dipendono dall' esistenza degli altri fattori, cui sono condizionate. Egli le fa sostanze perchè attive, ma basandosi su ciò potrebbe dire soltanto che in esse vi è qualche cosa di sostanziale, potrebbe ritornare alla concezione aristotelica dell'universale *in re* e non *ante rem* e non fare delle cose singole sostanze. Questa sua asserzione sta poi in aperto contrasto colla sua ammissione di sostanze composte, cioè di aggregati di monadi subordinate intorno ad una signoreggiante, le quali sostanze composte di anima e corpo formano le vere cose esistenti. Leibniz in seguito a ciò non potrebbe più dire che ogni cosa attiva è sostanza, ma che è un complesso di sostanze diversamente distribuite, e tale dovrebbe essere la sua opinione, anche per l' altra ragione che adduce in favore della monade individuale. Egli dice infatti che se vi fosse un' unica sostanza non si potrebbe avere il cangiamento, e in ciò ha perfettamente ragione, giacchè dall'Uno non si può mai trarre la pluralità ed il divenire, ma ciò lo dovrebbe spingere ad ammettere una pluralità di monadi dalla cui diversa unione e distribuzione provengono le singole cose e non a porre che ogni cosa singola è sostanza, giacchè se così fosse ogni cosa dovrebbe essere sempre la stessa e non potrebbe mai cangiare. Il Leibniz adunque non potrebbe sostenere che ogni cosa è sostanza, se volesse mantenersi coerente alle sue dottrine, in seguito alle quali neppure potrebbe avvicinarsi alle omeomerie di Anassagora e dire che ogni singola cosa è composta di monadi qualitativamente tra loro eguali e pur diverse dalle altre, giacchè per lui monadi eguali non si possono dare, né se vi potessero essere, non si avrebbe una ragione, per cui dovessero unirsi. Egli perciò non può dire che ogni cosa individuale, cioè attiva per sè e diversa dalle altre, sia sostanza, ma che vi sono innumerevoli monadi, dal cui aggruppamento provengono le cose singole, e con ciò egli avrebbe dovuto proporsi il problema dell' individuazione e mostrare che faccia di una cosa un indi-

viduo distinto, e come questo si sia formato. Tutte queste questioni egli le sfugge colla sua ammissione, la quale è ingiustificata e contrasta colle altre sue dottrine.

Ammesso anche che la dottrina Leibniziana sulla monade individuale potesse reggere, essa si troverebbe in un'altra contradizione colla dottrina teologica del nostro autore. Egli pone quale sostanza prima e originaria Dio, e pone le monadi quali creazioni di questo, ma così queste non possono essere sostanze, cioè esistenti in sè e per sè, ma dipendendo dalla volontà divina che come le ha create, le può anche annichilare, divengono semplici prodotti dell' unica vera sostanza. Dice perciò bene Kuno Fischer che nel concetto di monade vi è una antinomia, essendo in essa unite, senza essere conciliate, le due determinazioni opposte di sostanza e creatura, giacchè se sono sostanze non possono dirsi creature, e se sono tali non possono più essere sostanze (1).

Posta una pluralità di monadi il Leibniz le fa tra loro diverse per spiegare il cangiamento, e ritiene la diversità non una esterna di forma e figura, ma una impercettibile di qualità interne, cioè di percezioni ed appetiti, ed in seguito a ciò ammette una serie continua di monadi, che si possono raggruppare nelle tre grandi classi di monadi semplici, di anima e di spirito. Che per spiegare il cangiamento sia necessario ammettere delle monadi diverse è esatto, ma non è esatto il dire che la differenza debba essere un' interna e non possa essere una esterna, giacchè di ciò non può dare altra ragione che l' aver fatto della sostanza una forza priva di forma e figura. Ammesso però anche che egli avesse qui ragione, avrebbe sempre dovuto dire il perchè le monadi tutte di egual natura differiscono tra loro nel modo di rappresentare l' Universo; egli invece non può dare nessuna spiegazione naturale e deve ricorrere alla volontà divina, che diede ad ogni monade una peculiare disposizione originaria.

Egli non può dare neppure alcuna ragione scientifica della differenza impercettibile tra le monadi e della legge di continuità che ne risulta, ma deve anche qui ricorrere al volere divi-

---

(1) KUNO FISCHER *Geschichte der neueren Philosophie* II. B. *Leibniz und seine Schule.* Mannheim 1855. pag. 511-2.

no. Difatti se egli dice che la natura non fa salti e che tutto è continuo nel Mondo, ciò non si può intendere nel senso che vi sia un graduale sviluppo nella natura e che vi sia una produzione di un essere da un altro, ma che nel mondo Dio creò una serie graduata di monadi diverse impercettibilmente tra loro, giacchè tutte le monadi esistono insieme fin dalla creazione del mondo, ed ognuna ebbe da Dio la propria disposizione e qualità peculiare. La legge di continuità e di graduale sviluppo, che ha tanta importanza per lo studio scientifico del nostro mondo, non può avere alcun valore per il Leibniz, e soltanto serve a lui per conciliare la identità di natura delle monadi colla marcata differenza che si vede tra gli esseri organici ed inorganici. Questa ammissione renderebbe impossibile quella, e per conciliarle ed unirle ambedue è costretto a dire che la differenza tra le monadi è graduale ed impercettibile, e che tra i diversi esseri, che ci sembrano opposti, vi dovevano essere degli intermedii che riducono al minimo grado la diversità.

Se questa ragione lo spinge a formulare la legge di continuità questa dovrebbe impedirgli di distinguere nettamente tre specie di monadi diverse tra loro. Se la differenza è minima, non sarà possibile di formare tre regni separati, giacchè non si potrà mai sapere ove si è giunti al punto che comincia uno e finisce l'altro, tanto più che, come abbiamo già visto, se tutte le sostanze sono anime, non è giustificata una spiccata diversità tra le sostanze. Se tutte le monadi sono di egual natura e sono impercettibilmente diverse, la differenza non potrà essere una qualitativa, ma una quantitativa di grado nella stessa proprietà, e quindi non si potrà mai avere la divisione tra esseri attivi, senzienti e ragionevoli, giacchè anche le semplici monadi dovrebbero avere un minimo grado di senso e di ragione.

6. Uno dei più importanti punti della metafisica Leibniziana è il quarto, il quale dice che le monadi sono chiuse ad ogni influsso fisico esterno e sono dotate di un principio interno di tutte le loro mutazioni naturali, che derivano dalla loro disposizione originaria e dagli stati antecedenti. Questa concezione il nostro autore la vuole verificare specialmente negli esseri senzienti, tutti i mutamenti dei quali attribuisce alla loro anima; egli però ha torto, perchè la vita ci mostra una conti-

nua adattazione dell' organismo all'ambiente ed una loro continua azione e reazione. Non è quindi che una gratuita supposizione del Leibniz il porre la monade come sostanza chiusa ad ogni azione delle altre, giacchè ammesso anche che tutti i mutamenti nella monade sieno percezioni, non si può mai spiegare la differenza di queste col solo principio interno, abbisognandosi sempre di uno stimolo esterno. Per fare a meno di questo egli, come al solito, deve ricorrere alla volontà divina, e dire che fu Dio che creò le monadi dotate di appetiti, cioè della tendenza di passare da una percezione all'altra, e tali da sviluppare continuamente tutte le percezioni dalla loro disposizione originaria.

Nel sostenere questo suo principio il Leibniz non fa che seguire la dottrina degli Occasionalisti, i quali ritenevano impossibile un influsso fisico tra le due sostanze opposte, e quella dello Spinoza, il quale non ammetteva nessuna relazione tra i due attributi della sostanza; ma egli non ha un eguale motivo per formarlo, giacchè per lui tutte le sostanze erano di egual natura e quindi l'influsso non era di natura diversa. Egli invece è spinto ad ammetterlo dall' aver fatto le monadi forze limitate, in seguito a che esse non possono esercitare la loro attività che entro al limite proprio, cioè entro se stesse, coincidendo la loro individualità colla loro limitazione. Questa ragione è però priva di valore, e rende tale anche la conclusione; difatti essendo le cose unione indissolubile di materia e forza e consistendo l'individualità nell' avere determinata quantità e qualità di entrambe, la forza di un corpo può espandersi al di là dei confini di esso, ed esercitarsi sugli altri, i quali alla lor volta agiscono su quello. Questa continua azione e reazione che si vede tra i corpi, ci vieta di accettare la dottrina delle monadi chiuse in sè ed indipendenti, tanto più che neppur l' altra ragione adotta dal nostro filosofo può ritenersi valida. Egli dice che non si può spiegare in nessun modo come una monade possa venir mutata nel suo interno da un'altra, ma se noi non possiamo realmente dare una spiegazione scientifica, nè comprendere come una cosa possa agire sull'altra, non possiamo in alcun modo negare il fatto indubitabile dell' azione e reazione reciproca tra le cose, e solo dobbiamo confessare la nostra incapacità di spiegarlo.

Questa azione reciproca non può negarla lo stesso Leibniz, il quale deve cercare di modificarne il significato e di conciliarla col suo principio dell' energia interna. Egli ammette difatti che tra le monadi vi sia un influsso ideale, e che tutte le loro mutue azioni e reazioni non sieno che percezioni, chiare le prime ed oscure le seconde, e che l' ordine che nell' Universo regna tra le monadi provenga da un rapporto mutuo regolato anteriormente, cioè da un' armonia prestabilita dall'ordine della prima creazione, la quale pose in tutto armonia ed adattazione. In questo modo il Leibniz non può però riuscire nel suo intento, giacchè queste sono tutte semplici di lui asserzioni indimostrabili ed incomprensibili. Tale si è difatti il fare l' azione reciproca una ideale, giacchè noi possiamo vedere e concepire soltanto una reale di una cosa sull' altra, e questa non può provenire che da un' influsso reciproco, cosa impossibile se le sostanze sono chiuse in sè. Ammesso poi anche che l' azione e la passione sieno soltanto rappresentazioni, queste se tutto deriva dall' interno della monade, dovranno essere sempre eguali e non alcune chiare ed altre confuse, giacchè col porre questa distinzione il nostro autore dovrebbe riconoscere, che se per la rappresentazione chiara basta l'attività della monade, per la confusa ci vuole di più l'azione delle altre monadi. E in vero egli dice che la passione è la percezione confusa derivante dalla limitazione delle monadi, ma questa limitazione la monade la può sentire soltanto quando viene in contatto con un' altra, e allora può avere rappresentazioni oscure di ciò che è fuori di lei, queste però provengono dall' azione delle altre monadi e non dall' attività interna. Come il Leibniz fu incoerente nel porre nella limitazione il fondamento della resistenza, così lo fu nel basare su essa la passione, perchè allora si deve ammettere una mutua azione reale delle monadi tra loro.

Il Leibniz adunque non può basare sulla limitazione delle monadi la loro connessione; perchè essendo esse chiuse in sè ed indipendenti non scorgono limiti, non potendosi accorgere di nulla al di là di esse; per esse tutto il mondo consiste nella loro individualità, al di là della quale non vi è nulla per loro, e perciò di questo nulla non possono avere nessuna specie di percezione nè chiara, nè confusa. Per poter aver

questa esse dovrebbero realmente limitarsi nella loro attività e quindi agire una sull'altra, avere una reale azione reciproca, di tutte le quali cose il nostro autore non può parlare, se vuole mostrarsi coerente. Egli dice, è vero, che le percezioni oscure sono l' impressione che tutto l' Universo fa su noi, che ogni monade è affetta da tutto ciò che avviene nel mondo, e che in ognuna si può scorgere ciò che avviene nel tutto, ma ha cura poi di togliere il vero significato a queste espressioni, col negare ogni influsso e coll' ammettere l'azione reciproca come un' illusione prodotta dall' armonia prestabilita, malgrado che con ciò distrugga quelle sue asserzioni. Difatti non si sa che possa essere un'azione e passione, se non vi è chi agisce e chi soffre, nè si capisce come le monadi in quante sono limitate ed imperfette sieno passive, se non vi è un' azione reale della monade limitante, nè come la monade possa esser affetta da tutto l' Universo ed esprimerlo, se le altre monadi non agiscono su lei, nè come si possa distinguere le percezioni chiare e confuse, se queste non esigono per fattore anche l' azione delle cose esteriori. Egualmente senza un' azione reale non si potrebbe spiegare come le monadi rappresentino più chiaramente e distintamente il corpo proprio che l' Universo (28), nè come possano rappresentare questo per mezzo di quello (I, 339), giacchè queste rappresentanzioni non si possono avere senza un' azione del tutto sul corpo o di questo sulla monade centrale.

7. Per negare l' influsso reciproco reale tra le cose pur ammettendo un' affezione ideale, una connessione ed adattazione, il Leibniz è costretto a ricorrere alla ipotesi simbolica illusoria dell' armonia prestabilita, supponendo che queste derivino dal fatto che Dio nel creare le monadi diè loro una disposizione originaria tale, in seguito alla quale le operazioni e cangiamenti di una sono corrispondenti alle operazioni e cangiamenti delle altre. Con questa ipotesi egli, come al solito, non fa che ricorrere ad un *Deus ex macchina*, ad un miracolo primitivo; questa spiegazione però non può trovar posto nella scienza, e non serve che a mostrarci maggiormente l' insostenibilità del principio leibniziano dell'indipendenza piena e completa tra le monadi, il quale costringe di ricorrere ad un miracolo per conciliare con lui i fatti, che altrimenti ci si mo-

strano del tutto inesplicabili ed incomprensibili partendo da esso.

Accanto a questa spiegazione teologica dell' armonia prestabilita della connessione tra le cose da alcuni storici della filosofia si è voluto trovare nel Leibniz anche una spiegazione scientifica. Ciò fece specialmente Kuno Fischer, il quale pone due condizioni dell'esistenza dell'armonia, una negativa, cioè la pura materialità o la limitazione, ed una positiva cioè la continuità o le piccole differenze, e cerca di provare che queste sono dottrine del nostro filosofo, che implicano una concezione naturalistica, la quale si trova però soltanto nei *Nouveaux Essais*, i quali perciò furono tenuti nascosti e non per la morte avvenuta del Locke, contro cui erano scritti (1). Vediamo se si può sostenere ciò. È vero che il Leibniz dice che le creature liberate dalla materia sarebbero nello stesso tempo tolte dal legame universale come i disertori dell' ordine generale (E. 431), e ciò implica che la materia sia la condizione del legame tra le monadi, ma questa materia non è la prima, ma la seconda, non la limitazione, ma la massa corporea. Il nostro autore difatti vuol dire che se le monadi stessero isolate non vi potrebbe essere alcun legame tra loro, questo invece avviene in seguito al fatto che alcune subordinate si riuniscono intorno ad una signoreggiante e formano così il corpo. Non è però questo quello che produce il legame tra le monadi, giacchè è esso stesso un aggregato di monadi, le quali sono legate tra loro e vanno d' accordo soltanto in seguito all' armonia prestabilita, sicchè il Leibniz non spiega il legame colla materia, ma sempre coll' armonia prestabilita. Il Fischer, seguito dall' Erdmann e dallo Zeller, sostiene invece che la materia prima, cioè la limitazione, è il fondamento dell' armonia (2), ma perchè fosse così, bisognerebbe dare alla limitazione un significato diverso da quello che le dà il Leibniz. Per questo ha sempre un significato ideale consiste nell' avere percezioni confuse, le quali non possono provenire da nulla di fuori, e quindi di essa non può spiegare la connessione, giacchè questa esige

(1) K. FISCHER op. cit. pag. 290-2. 504.
(2) FISCHER op. cit. pag. 290. ZELLER op. cit. pag. 119. 120. 123.
I. E. ERDMANN *Grundriss der Geschichte der Philosophie* Berlin 1878. v. II. p. 152.

una limitazione reale dipendente dalla mutua azione e reazione tra le cose, e perciò non si potrebbe dire che le monadi sono in armonia perchè sono limitate, ma perchè sono in continua azione reciproca tra loro. Ciò non può in niun modo ammettere il nostro filosofo, avendo fatte le monadi chiuse, e quindi non può provenire che dall' ordine prestabilito da Dio nella creazione.

Come non si può ammettere la condizione negativa posta dal Fischer non si può ammettere neppure la positiva, la quale egli la pone, perchè crede che la connessione armonica consista nella continua graduazione delle monadi e quindi si basi sulle piccole differenze infinitesimali, cioè sulle piccole percezioni, che ci permettono di affermare la identità e continuità di tutte le sostanze. L' armonia sta invece nell' accordo che nelle monadi vi è tra i loro continui cangiamenti, e nell'adattazione mutua delle monadi, e perciò non può avere per base le differenze infinitesimali tra le monadi, ammesse le quali si può avere soltanto una disposizione seriale continua, ma mai un accordo tra le azioni e passioni delle diverse monadi. Per spiegare questo bisogna o ammettere un influsso reale di una monade sull'altra, oppure, se si fanno le sostanze chiuse in sè, si deve ricorrere ad un' armonia stabilita da Dio fin dalla creazione. Contro ciò si dirà che il Leibniz stesso dice che per le percezioni piccole insensibili tutto è unito e conspirante nel mondo, e per mezzo di esse si esplica l' armonia prestabilita di tutte le sostanze (N. E. Intrd. 17), ma con ciò non dà una spiegazione naturalistica e non vuole dire che le piccole percezioni sieno la vera condizione della connessione armonica, ma che sono il prodotto della volontà divina, la quale pose fin dalla creazione l'armonia tra le sostanze, nelle quali fece sorgere le piccole percezioni confuse, quali espressioni di ciò che si passa fuori di loro. Questo passo del Leibniz non fa altro che ripetere il suo pensiero capitale che le passioni delle monadi sono rappresentazioni oscure che esprimono l' Universo, e tali sono le piccole percezioni insensibili, per mezzo delle quali ogni sostanza è uno specchio vivo di tutto l' Universo, ed è affetta da tutte le cose. Essendo però che non vi è azione reciproca reale tra le monadi, queste percezioni non provengono dall' affezione reale dell' Universo e dalla conseguente con-

nessione tra le cose, ma provengono dalla disposizione originaria creata da Dio, e quindi non sono la causa della connessione, ma l' espressione e l' effetto dell' armonia prestabilita, giacchè per mezzo di esse ogni monade viene soltanto a scorgere che vi è qualche cosa fuori di lei, con cui essa è connessa, mentre la causa di questa connessione proviene dalla creazione divina. Noi non possiamo perciò ammettere nel nostro filosofo una concezione naturalistica della connessione di tutte le cose, ma soltanto una teologica.

L' armonia prestabilita è posta dal Leibniz anche tra l'anima ed il corpo, tra i quali non vi può essere un influsso, reciproco, ma una correlazione proveniente da una disposizione originaria posta da Dio. Che tra gli stati somatici e gli psichici vi sia una correlazione perfetta, che questi agiscano sul corpo e quelli sulla psiche, è un fatto troppo ben dimostrato, perchè ci sia bisogno di provarlo maggiormente, sicchè è costretto anche il nostro filosofo ed ammetterlo. Soltanto per mantenersi fermo ai suoi principî egli nega ogni influsso diretto, ed ammette invece che corpo ed anima vadano d' accordo perchè Dio li creò tali, che senza alcuna comunicazione ad una variazione dell' uno corrisponde una analoga nell'altra. Questa dottrina, come al solito, per togliere tutte le difficoltà è costretta di ricorrere ad un miracolo, e deve ridurre ad un illusione soggettiva il fatto reale che non può altrimenti spiegare, con ciò però essa diventa una concezione simbolica illusoria, chè nulla spiega e che non ha alcun valore.

Kuno Fischer non vuol ammettere che per il Leibniz vi sia un' armonia prestabilita tra anima e corpo, le quali non sono che forze o momenti di uno e lo stesso essere, e non possono essere separate tra loro, per cui non essendo sostanze non vi può essere tra loro l' armonia prestabilita che vi é tra le sole monadi. Egli riconosce però che vi sono nel nostro filosofo delle concezioni discordanti da questa, e cerca di mostrare che queste non sono che costruzioni ausiliarie, o concetti preliminari anteriori all' idea di monade, oppure concessioni al pensiero cartesiano dell' epoca (1). Questa opinione non è però am-

(1) FISCHER op. cit. pag. 165 e seg.

missibile, giacchè il Leibniz a diverse epoche sì nelle lettere, che nelle opere principali ha parlato moltissime volte dell'armonia prestabilita tra anima e corpo, ed è impossibile quindi che essa non sia una dottrina veramente leibniziana. Tale essa poi deve anche essere, giacchè per il nostro autore il corpo o la massa materiale è, come abbiamo visto, un aggregato di monadi subordinanti attorno la signoreggiante o l'anima. Questa definizione del corpo fu dimenticata dal Fischer, il quale crede che il corpo consista nella forza passiva o nella limitazione della monade (1); ciò però non è il corpo ma la materia prima, cioé l' impenetrabilità, la passività e l' estensione conseguente della monade, la quale è ben diversa dalla materia seconda, che forma il corpo. Anima e corpo sono adunque monadi, e quindi tra esse vi deve esser l'armonia prestabilita, e ciò è costretto incidentalmente di confessare lo stesso Fischer, il quale dice che ove si parla di armonia tra anima e corpo s' intende per queste delle monadi diverse, e non momenti della stessa monade (2).

8. Dalle critiche che abbiamo mosso alle singole dottrine fondamentali che formano la Metafisica leibniziana risulta che niuna di esse é valida e che di nessuna potè dare il nostro filosofo una giusta dimostrazione, essendo tutte asserzioni infondate e concezioni simboliche illusorie. Questo risultato non può meravigliarci se consideriamo quale compito aveva la Metafisica per lui. Essa non era una sistematizzazione ultima del sapere scientifico, ma era una costruzione metempirico-razionalistica, la quale andando al di là del mondo dell' esperienza postulava un mondo superiore diverso da questo, e lo faceva il fondamento reale e la causa di tutte le cose. Leibniz difatti non negava valore alla Fisica, ed alle spiegazioni meccaniche di essa, soltanto la considerava come una scienza di fenomeni bene fondati, al di là dei quali si doveva trovare il loro principio unitario e reale, oggetto della Metafisica. Questa superando le dottrine fenomeniche della fisica doveva riuscire a cogliere la vera realtà interna delle cose e perciò partiva dall'attività psichica, che forma la nostra sostanza interna, e sup-

(1) Ib, pag. 134 5.
(2) Ib, pag. 288 nota.

poneva che il principio, la sostanza di tutte le cose fosse l'anima, e così perveniva all' Animismo ed alla Teleologia. Di questa costruzione metempirica, basata su una vaga analogia, il nostro autore non poteva dare alcuna ragione scientifica, solo il pregiudizio razionalistico di conoscere l' essenza recondita delle cose, ed il desiderio di conciliare i risultati della scienza coi dogmi religiosi lo potevano spingere a questa impresa. Questa non poteva però riuscire a porre un armonia che in apparenza, e soltanto se si divideva del tutto e si ponevano in due campi opposti la scienza fenomenale e la metempirica noumenica, ma questa ultima rimaneva qualche cosa di antiscientifico, basandosi su costruzioni arbitrarie e su dimostrazioni del tutto infondate. Essa perveniva anche a contradizioni in se stessa e ad opposizioni verso i fatti più certi, e per togliere queste il Leibniz doveva ricorrere sempre ad un *Deus ex machina,* ed invocare un miracolo divino. Con ciò però distruggeva del tutto la sua dottrina, la quale non poteva più pretendere ad essere una filosofica, ma si riduceva ad una teologica ristretta al campo della fede.

Malgrado questo risultato cui perviene, la metafisica contiene dei cenni di dottrine importantissime, che liberate dalle concezioni metempiriche, vennero sviluppate dalla scienza e della filosofia contemporanea. Il nostro filosofo difatti ha il merito non solo di aver combattuta la concezione Cartesiana della materia passiva e dei motori estrinseci, ma più ancora ha quello di aver sviluppato la legge di continuità della natura, e di aver divinato che gli esseri organici formano una serie continua di organismi tra loro diversi per differenze infinitesimali. Questa dottrina che nel Leibniz non ha alcun valore, perchè legata ai suoi principî teologici, liberata da questi fu intesa nel suo vero significato dalla filosofia evoluzionista, la quale mostrò come la continuità reale degli esseri naturali e la loro differenza graduale includesse uno sviluppo ed una lenta evoluzione, e ciò potea fare, perchè la scienza aveva confermata la geniale divinazione del nostro autore, mostrandoci l' esistenza reale in altre epoche di esseri intermedii a quelli ora esistenti, e facendo vedere come l'Embriologia ci dimostrava gli stadi successivi per cui passarono i diversi organismi. Da ciò si vede come le più geniali divinazioni e scoperte a nulla

possono approdare, quando sono unite ad una tendenza teologico-metempirica, la quale riesce a svisare del tutto il loro valore e significato, volendo spiegare ed interpretare le teorie scientifiche con concezioni simboliche illusorie, che contrastano contro di esse, e che non hanno altro fondamento, che il desiderio dell' uomo di spiegare l' essenza inaccessibile delle cose, e di credere alla realtà delle sue illusioni e delle sue speranze di una vita migliore in un mondo al di là.

II.

LA TEORICA DELLA CONOSCENZA DEL LEIBNIZ.

1. La dottrina gnoseologica del Leibniz è intimamente collegata colla Metafisica da cui in tutto e per tutto dipende. Quivi, come abbiamo visto, egli aveva fatto le monadi chiuse in sè, indipendenti, senza finestre, per cui qualche cosa vi potesse entrare od uscire, e dotate di una certa disposizione originaria, da cui poi sviluppavano tutte le loro percezioni ed appetizioni. Queste proprietà le doveva avere anche l' anima umana, la quale non è altro che una monade di grado superiore, cioè dotata di percezione chiara e distinta con apperzione, e quindi le di lei percezioni non potevano che svilupparsi dall'interno senza alcuna influenza dal di fuori. Per esser conforme ai suoi principî non poteva adunque esser dubbio a quale scuola dovesse ascriversi tra le due che si dividevano il campo nella teoria della conoscenza. La empirica col Locke sosteneva che la nostra mente è originariamente una *tabula rasa*, e che tutta la conoscenza viene dal senso, la razionalistica col Cartesio ammetteva che noi nel nostro spirito abbiamo qualche cosa d' innato ed indipendente da ogni esperienza. Il Leibniz necessariamente doveva accettare questa seconda opinione, la quale soltanto doveva modificare parzialmente per porla d'accordo colle sue dottrine metafisiche e per toglierle alcune difficoltà fatte notare dai sostenitori della prima.

In seguito a ciò egli non si limita a sostenere che le sole idee innate provengono dal nostro intelletto, ma dice che tutte le nostre idee, anche quelle delle cose sensibili, vengono dal

nostro proprio fondo (219), e che tutti i pensieri e le attività della nostra anima ci vengono dati dal nostro interno, non potendo essere dati dai sensi, i quali ci danno soltanto occasione per esserne consci (N. E. (I. 1.) 39). Queste idee non sono però innate nel senso che credeva il Cartesio, il quale sosteneva che lo spirito contenesse queste idee belle e formate e coscienti, ciò il Leibniz non può sostenere in seguito alla legge di continuità nelle azioni interne delle monadi, le quali andavano mano mano sviluppando dalla loro disposizione originaria tutti i loro stati successivi. Le idee innate perciò per lui non esistono nel nostro spirito conscie e sviluppate, ma come le vene del marmo permettono la produzione di una figura piuttosto che di un' altra, egualmente sono innate in noi le idee e le verità come tendenze, disposizioni e forze naturali, ma non come attività, malgrado esse sieno sempre accompagnate da attività corrispondenti spesso non rimarcate (N. E. (Intr.) 12). Egli ammette perciò l' esistenza di verità e non di pensieri innati, giacchè questi sono azioni, e quelle, in quanto sono in noi senza che vi pensiamo, sono disposizioni (N. E. (I. 1) 55), le quali si mutano in quelle e vengono alla luce soltanto in seguito all' attenzione che loro si dà (N. E. 56). Alla formola empirica del Locke: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* egli aggiunge *excipe: nisi intellectus ipse,* con che sostiene che l' anima contiene in sè l' essere, la sostanza, l' uno, lo stesso, la causa, la percezione, la ragione ed una quantità di altre idee, che i sensi non possono dare (N. E. (II. 1.) 82).

L' esistenza di queste verità innate egli cerca di provarla anche indipendentemente delle sue dottrine metafisiche, mostrando come l' esperienza non potrebbe dare le loro caratteristiche. Egli dice che i sensi possono essere necessari alla nostra cognizione di fatto, ma non sono sufficienti a garantirci tutto, perchè non danno che esempi, cioè verità individuali e particolari, ma gli esempi per quanto numerosi non bastano per dare la necessità universale di queste verità, giacchè non ne segue che ciò che successe, succederà sempre (N. E (Intr.) 9; (I. 1) 40. 47). Coll' esperienza quindi non possiamo essere sicuri che tutte le cose si succederanno sempre così, il che è invece possibile quando troviamo le ragioni necessarie, donde

ricaviamo che le cose non si possono tenere altrimenti (233). Egli distingue così le verità necessarie da quelle di fatto, delle prime la fonte è la ragione, delle seconde l' esperienza e la percezione (N. E. (I. 1.) 40. 47), le prime sono necessarie, le seconde accidentali (N. E. (IV. 2.) 392). Le necessarie non possono derivare dai sensi, giacchè questi possono soltanto eccitarle, confermarle, giustificarle, ma non dimostrare la loro immanente ed infallibile certezza (N. E. 47), la quale deriva dalla ragione, che sola è in grado di porre regole sicure (N. E. (Introd.) 11). La ragione della nostra certezza riguardo le verità eterne sta nelle idee stesse indipendentemente dai sensi, la ragione delle verità delle cose accidentali e singole sta nella successione, in cui si trovano riuniti i fenomeni dei sensi come la richiedono le verità di ragione (N. E. (IV. 4) 429, e (IV. 11.) 496), sicchè le verità di fatto non possono servire di garanzia a quelle di ragione, ma invece queste si a quelle (N. E. (IV. 2.) 407). Contro questa differenza tra le verità di fatto e di ragione si potrebbe portare il fatto che anche le prime possono diventare universali per mezzo d' induzione e d' osservazione; questa però non è una universalità completa, perchè non vi si vede la necessità, mentre le verità universali di ragione sono necessarie (N. E. (IV. 11) 498). Le pure rappresentazioni e le verità di ragione sono adunque innate ed in potenza in noi, e si possono trarre se si osserva ed ordina ciò che vi è nello spirito (N. E. (I. 1) 43), e l' essere quivi innate non vuol dire che quello ha la facoltà di conoscerle, ma ha la facoltà di trovarle in sè e la tendenza di riconoscerle, quando le pensa (N. E. (I. 1) 52). In questo modo noi troviamo in noi e vi traiamo l' idea dell' essere della sostanza, dell' assoluto, dell' infinito della causalità, ec. (N. E. (I. 1) 54; (I. 3) 77; (II. 17) 139. 141).

In conformità a questa distinzione di due specie di verità egli ammette due principî, su cui sono basati tutti i nostri ragionamenti: 1) quello di contradizione o d' identità per le verità necessarie, in seguito a cui diciamo falso ciò che involge contradizione e vero ciò che si oppone e contradice al falso, 2) quello di ragione sufficiente per le verità di fatto, in seguito al quale troviamo niun fatto poter esser vero, nè esistere niuna vera enunciazione se vi manca la ragione sufficiente, per cui sia piuttosto così che altrimenti (24). Nelle sole verità ne-

cessarie la ragione la possiamo trovare per analisi, riducendole alle idee o verità semplici, finchè si arriva alle primitive (24).

2. Parlando il Leibniz di verità di fatto e di eterne, basando le prime sul senso e le seconde sulla ragione, facendo le prime *a posteriori* e le seconde *a priori*, parrebbe fosse in opposizione col suo razionalismo ed innatismo assoluto, il quale deriva necessariamente dai suoi principî metafisici, ma questa opposizione non vi è, se si bada alla distinzione fatta da lui tra gli animali e l' uomo. Questi differiscono tra loro in ciò che i primi procedono empiricamente, essendo il legame delle loro percezioni basato sulla memoria dei fatti e non sulla ragione delle cause, mentre nel secondo i veri ragionamenti dipendono dalle verità necessarie ed eterne (34, 232--3), sicchè queste sono quelle che lo distinguono dai semplici animali (24). Perciò la differenza tra verità eterne e di fatto non sta nell' essere di origine opposta, intellettuale per le prime e sensibile per le seconde, ma in ciò che, pur provenendo tutte dal nostro intelletto, derivano quelle dalla ragione peculiare all' uomo, mentre queste hanno origine da una funzione inferiore, cioè dall' anima comune coi bruti. Anche queste verità hanno un origine interna, ed il Leibniz dice che provengono dalla sensazione, perchè dice che le anime degli animali differiscono dalle altre monadi nell' avere percezione con sensazione (227), ma questa, come ogni stato di qualunque monade non viene dal di fuori, ma si sviluppa dalla disposizione originaria. Nell' uomo oltre alla sensazione vi è ragione, questa dà cognizione chiare e distinte, quella invece confuse (N. E (I. 1) 48); (II. 29) 256; (IV. 3) 317), ma tutte però provengono da noi; così le prime cognizioni di fatto o *a posteriori* ci sono date dalla coscienza immediata della nostra esistenza e del nostro pensiero, e le prime verità *a priori* o di ragione sono contenute nelle proposizioni identiche, ed ambedue queste cognizioni sono immediate e non hanno bisegno di dimostrazione (N. E. (IV. 9.) 482).

Essendo le verità di fatto idee oscure, esse provengono sì dal nostro spirito, non dal lato attivo però, ma dal passivo cioè dalla limitazione, in seguito alla quale la monade si rappresenta i corpi circostanti mediante pensieri confusi (I. 166). Perciò come ben dice lo Zeller, per il Leibniz le nostre ve-

rità di ragione deriverebbero dallo spirito come tale, quelle di fatto da esso in quanto, in seguito all' armonia prestabilita, è in relazione colle altre cose, ed è uno specchio dell' Universo (1). In seguito a ciò si può ben intendere nel suo vero senso l'accettazione che fa il Leibniz nella sua formola gnoseologica di quella del Locke, che nulla sia nell' intelletto che non sia stato pria nel senso. Con ciò egli non vuol dire che tutto debba derivare dal senso, ma che tutto debba cominciare da questo, giacchè in seguito alla legge di continuità tutti gli stati della monade derivano dalla di lei disposizione originaria e si sviluppano l' uno dall' altro, non potendo una percezione che derivare da una percezione (23). Perciò anche le percezioni intellettuali chiare e distinte non possono provenire direttamente ed immediatamente dalla ragione, ma dovranno svilupparsi dalle percezioni confuse od oscure, cioè dalle sensazioni, le quali precedono le verità razionali e sono la forma prima e l' imagine confusa che queste devono rivestire nel loro sviluppo (2). Ciò è confermato da quanto il Leibniz dice sulla dimostrazione delle verità di fatto, le quali non possono basarsi sulla percezione confusa, ma sulla ragione, giacchè, quantunque ci sia nella connessione e successione dei fenomeni un criterio per loro, pure esse vengono garantite e dipendono da quelle della ragione, la quale sola è in grado di porre regole sicure, ed è sola causa del nostro giudizio e della verità stessa (N. E. Introd.) 11 (IV. 2.) 407; (IV. 11) 496; (IV. 17) 535).

Per il Leibniz le verità innate non sono adunque pensieri innati, sviluppati e consci, ma sono invece disposizioni, tendenze, potenze latenti, le quali vengono svegliate ed assoggettate alla coscienza ed all' attenzione dalla percezione sensibile, senza la quale non le potremo mai pensare, nè averle coscienti (N. E (I. 1) 47-S. 56; (II. 5) 102). Si è perciò che l' apprendere le verità di ragione non osta al loro essere innate, giacchè esse sono latenti e si possono apprendere per riflessione dalla loro sorgente e per conferma dall' esperienza (N. E. (I. 1) 53). In seguito a ciò ha ben ragione K. Fischer di dire che per il nostro filosofo lo spirito umano non è nè una *tabula rasa*,

(1) ZELLER op. cit. pag, 141.

(2) ZELLER op. cit. pag. 137. WINDELBAND *Die Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig 1887 Vol. I. pag. 474.

nè una cognizione conscia, ma è la disposizione, da cui si sviluppano le cognizioni, ed in cui riposano i di lui principî od elementi come in uno stato legato. Disposizione non è ancora disposizione sviluppata, in istato di disposizione lo spirito non è ancora spirito consciente, e le rappresentazioni che sono latenti in questo (idee innate) non sono ancora idee conscie (1).

Quest' ammissione di tendenze latenti urtava contro la dottrina del Cartesio, il quale aveva posta l' essenza dello spirito nel pensiero, cioè nella coscienza, e perciò cura precipua del Leibniz fu quella di mostrare che, mentre l' attività dello spirito continuava sempre e produceva pensieri, pure di questi non eravamo sempre consci. Egli dice difatti come vi sono molti segni, da cui dobbiamo concludere che vi è nel nostro interno una quantità infinita di percezioni senza coscienza e riflessione, cioè cangiamenti dell' anima, di cui non siamo consci, perchè queste impressioni sono troppo insignificanti, numerose e monotone, sicchè non si distinguono, benchè facciano effetto ed unite si percepiscano (N. E (Introd.) 14). Noi non abbiamo perciò coscienza di tutto ciò che è in noi, nè di tutte le nostre percezioni e cognizioni, di cui non siamo mai senza, perchè la coscienza di esse dipende da una determinata attenzione e da un determinato ordine (N. E (I. 1) 54, (II. 18) 144). Noi possiamo quindi dire in seguito alla legge di continuità che le percezioni conscie sorgono gradatamente da quelle che sono troppo deboli per essere avvertite (N. E (Intr.) 17).

3. La dottrina Leibniziana sull' origine della conoscenza si riduce ad un completo innatismo e razionalismo, i quali sono la conseguenza necessaria dell' aver fatte le monadi chiuse in sè e sviluppanti soltanto la loro disposizione originaria. Avendo noi mostrato a lungo nella prima parte di questo lavoro, come questa dottrina non è valida, non avremo bisogno di molte parole per far vedere che anche la conseguenza gnoseologica è del tutto falsa. Difatti come è un fatto certo e indubitabile quello dell' azione reciproca reale fra tutte le cose del mondo, è pure certo che noi nella sensazione e percezione sensibile sentiamo di venir affetti da qualche cosa che è indipendente

(1) K. FISCHER op. cit. pag. 320.

da noi e fuori di noi, e perciò dobbiamo necessariamente ascrivere a questi nostri stati di coscienza un'origine diversa da quella che hanno quelli che troviamo provenienti da noi. Tutte le nostre percezioni e cognizioni non possono perciò provenire dal nostro proprio fondo, nè essere innate neppure come disposizioni, giacchè per venir prodotte è necessario sempre che vi sia qualche cosa di esterno che agisca su noi. È vero che il Leibniz cerca di togliere quest' obiezione col mostrare come la percezione e l' esperienza non sieno altro che lo stadio primitivo dello sviluppo delle nostre cognizioni dalla disposizione originaria; ma per quanto si possano considerare come gli stati primitivi, da cui in seguito ad ulteriore elaborazione lo spirito sviluppa le conoscenze astratte, pure dobbiamo sempre dire che esse provengono dal di fuori e sono l' effetto psichico dello stimolo esteriore, che ha colpito i nostri sensi ed il nostro cervello.

Se non si può accettare questa dottrina del Leibniz, parrebbe che si potesse accogliere, togliendole il significato peculiare che ha in lui, la distinzione tra le verità di ragione e di fatto, ed ammettere che almeno le prime sieno veramente innate. Per riuscire in questa dimostrazione il nostso autore dice che le verità eterne sono universali e necessarie, e che queste caratteristiche devono provenire dalla ragione e non dall' esperienza, la quale dà soli esempi, cioè casi accidentali e particolari. Noi non possiamo però accettare questa differenza tra le due specie di verità, giacchè non vi esiste quel- l' abisso insuperabile tra cognizioni necessarie e contingenti, e perchè la necessità non è il criterio dell' indipendenza dall'esperienza, ma può ben provenire da questa. E in vero tutte le verità sono sì necessarie che contingenti, necessarie se si considerano come verificate e se si mantengono i termini sempre omogenei, contingenti in quanto non si sono osservati tutti i casi, cui si possono applicare. Si dice che una verità necessaria è una non soltanto considerata vera, ma tale anche che non è possibile concepirla altrimenti, ciò però è valido, se si assume che non si è fatto alcun cangiamento nei termini formulati, ma allora con quest' assunzione tutte le verità sono egualmente necessarie e senza di essa nessuna lo è (1). Ammesso poi

(1) LEWES. Problemes of life and mind. First Series. London 1875 Vol. I. pag. 394-5. 397.

anche che vi esistesse tra le due specie di verità quell' opposizione recisa, questa non potrebbe confermare la tesi leibniziana, giacchè non è esatto che l' esperienza non ci dia che casi individuali ed inferenze generali prive di necessità. Difatti la sensazione ha necessità per noi, e l' induzione, quando verte su soggetti semplici e generali, può riuscire a principii necessari, come si vede nelle scienze matematiche, e ciò è confermato dal fatto che la necessità di una verità è prodotta dall' esperienze continuamente ripetute dell' individuo e della specie, le quali hanno prodotto un' associazione forte ed inseparabile degli elementi di esse, sicchè uno non si può pensare senza l'altro. Da ciò possiamo concludere che, anche presa in senso diverso da quello che le dà il Leibniz, non si può accettare la distinzione di verità necessarie e di ragione, nè si può ammettere un' origine di queste indipendente dall' esperienza.

La parte più importante della dottrina gnoseologica del nostro autore si è la correzione da lui fatta alla dottrina dell' innatismo. Egli comprese come delle idee innate non vi potessero essere, ma come tutte dovessero svilupparsi, e come vi fosse d' innato in noi soltanto una disposizione, una tendenza, e in questo modo riuscì a conciliare innatismo ed empirismo, Cartesio e Locke, ammettendo le verità parziali che vi erano in ambedue le dottrine. Egli ammette col primo come non tutto ciò che vi è nella conoscenza derivi dalla sensazione e dall' esperienza, ma vi entri anche un elemento, che proviene dalla natura del nostro spirito, col secondo poi ammette che tutto cominci colla sensazione, senza la quale non si può avere nessuna conoscenza virtuale, sicchè non vi sono cognizioni innate, ma vi è soltanto una disposizione innata, da cui quelle si sviluppano. In questo modo con questo nuovo significato d'innato, egli sarebbe riuscito a dare una esatta dottrina sull'origine della conoscenza, se la sua dottrina metafisica non gl' impedisse di riconoscere il vero valore e significato della sua teoria. Questa per spiegare il conoscere deve ammettere oltre alla disposizione originaria anche la cooperazione di un fattore esterno dato nella sensazione, ma ciò egli non può fare, giacché, come abbiamo visto, la sensazione non è per lui, che lo stadio primitivo della nostra conoscenza e deriva interamente dal nostro spirito, sicchè egli non può ammettere una cooperazione

dalla sensazione, ma deve far provenire tutte le idee dallo sviluppo interno della disposizione psichica. In questo modo egli non può spiegare però, come e perchè la tendenza innata si sviluppi; essa è un germe, ma se nulla dal di fuori può aver influenza su esso, il germe rimarrà sempre tale e non potrà svilupparsi mai, e non potrà mai produrre tutti i cangiamenti successivi, perchè da esso si produca la pianta adulta. Se non vi è nulla per il Leibniz oltre della disposiziona originaria, questa dovrà rimanere sempre tale e dovrà produrre sempre la stessa attività, la quale dovrà avere sempre lo stesso contenuto, sicchè l' anima non potrà che pensare se stessa e non potrà avere altre idee. Per aver queste ci vuole un'affezione della monade per mezzo delle altre, e questa non si può dare per il nostro filosofo, il quale non potendo negare nè lo sviluppo, nè la moltiplicità di idee è costretto a ricorrere al miracolo e dire che Dio ha creato le monadi in modo che rispecchino l'Universo e che sviluppino le loro percezioni una dall'altra in seguito all'appetito di cui sono state dotate. Da ciò si vede come per sostenere le sue dottrine metafisiche contrastanti contro tutte le sue geniali scoperte sì metafisiche che gnoseologiche, il Leibniz è costretto sempre ad invocare un miracolo, il che ci mostra una volta di più come queste scoperte debban essere liberate da quei presupposti, tolte solo dai quali esse riescono ad acquistare il loro vero valore e significato. Ciò per la questione che ora ci occupa fece il Kant, il quale ammise due fattori della cognizione: la sensazione e la forma *a priori*, e con ciò oppugnò l' esistenza delle idee innate, ed ammise che tutto comincia coll'esperienza, malgrado tutto non derivi da essa.

In appoggio alla sua dottrina della disposizione innata, porta il Leibniz l' argomento dell' esistenza di piccole percezioni inconscie, ma questa sua dottrina non è del tutto esatta, malgrado essa abbia avuto il merito di mostrare come l' attività del nostro spirito non sia sempre una cosciente. Noi abbiamo già altrove mostrato, come le prove adotte dal nostro autore non sieno sufficienti a provarci l' esistenza di piccole percezioni inconscie, tanto più che il concetto di una tale rappresentazione è contradittorio, e come soltanto si possa ammettere l' esistenza di un'attività psichica che inconsciamente

elabora i residui delle percezioni (1). Ciò dovrebbe ammettere anche il Leibniz, per il quale le piccole percezioni essendo diverse dalle percezioni coscienti per una indiscernibile quantità, non potrebbero essere inconscie, ma soltanto subconscie, cioè dotate di un minor grado di coscienza, ed invece inconscia dovrebbe essere la nostra disposizione originaria, che noi conosciamo soltanto dai prodotti della di lei attività.

4. Vista quale è la dottrina del Leibniz sull'origine della conoscenza e criticatala, possiamo passare a vedere qual valore egli attribuisca al conoscere. Se tutte le nostre cognizioni o verità di qualunque specie esse sieno derivano esclusivamente dal nostro spirito, se l'anima è, come le altre monadi, chiusa in sé, senza connessione reale e fisica col resto del mondo, se la sensazione non è una passività dello spirito prodotta da qualche cosa d'esteriore, ma è solo il primo stadio dello sviluppo interno della conoscenza, si dovrebbe concludere che la nostra cognizione è una soltanto di ciò che avviene in noi, e non una del mondo esterno, di cui non si potrebbe sapere nulla. Invece il nostro filosofo, basandosi sull'armonia prestabilita, ammette che le monadi sieno state create da Dio tali, che non solo possano rappresentare se stesse, ma col mezzo del corpo anche le altre, sì da essere uno specchio vivo dell'Universo. Difatti egli dice che le verità eterne, le quali sono condizionate ad uno spirito, cioè a Dio, quale loro ultima base, sono la ragione determinante ed il principio regolativo di ogni cosa esistente e contengono le leggi del tutto (N. E. (IV. II.) 499), e la verità per lui esprime la relazione che vi è tra le cose e la rappresentazione (N. E. (IV. 5) 435-6), sicchè la causa nelle cose corrisponde alla ragione nelle verità (N. E. (IV. 17) 535). La conoscenza non è quindi una di stati nostri, nè una di parvenze o fenomeni, ma una di cose realmente esistenti fuori di noi, da noi conosciute come sono in sè. Contro ciò si potrebbe dire che per il nostro filosofo vere sono le idee possibili e false le impossibili (32), ma per lui la possibilità comprende la realtà, essendo questa un caso di quella, difatti egli dice la possibilità la possiamo conoscere *a priori* od *a posteriori*, *a priori* quando ri-

(1) Vedi il mio scritto *Ueber die Existens von unbewussten psychischen Zustanden* nel *Vierteljahrschrift fur wissenschaftliche Philosophie* Vol. IX. pag. 288-301.

solviamo la nozione nei suoi requisiti, cioè in altre nozioni di possibilità acquisita e sappiamo che in esse non vi è nulla di incompatibile, *a posteriori* quando esperimentiamo che la cosa esiste in atto (17).

Ciò è confermato da quanto egli dice sul criterio della certezza. Quivi egli parte dalla dottrina del Cartesio, ma combatte il criterio da questo riposto nella chiarezza e distinzione, mostrando come sia necessario di vedere quali sieno i criteri del chiaro e distinto, giacchè spesso si tiene per tale ciò che è oscuro (17). Egli distingue perciò la conoscenza in oscura e chiara, questa in confusa e distinta, e questa in inadeguata ed adeguata; oscura è la nozione che non basta per conoscere la cosa rappresentata, chiara è quella onde ho da poter conoscere la cosa rappresentata, questa è confusa, quando non posso numerare a parta sufficienti note per distinguere una cosa dalle altre, l'opposta è distinta; questa è inadeguata quando nelle nozioni composto sono conosciute confusamente le singole note componenti, adeguata invece quando tutto è conosciuto distintamente (14-5). La certezza egli la ripone nell' esperienza interna immediata e dice che se non dovessimo esser certi di esse non potremmo esserlo di nulla (27. N. E. (II. 27) 236), e che esse non hanno bisogno di dimostrazione alcuna (N. E. (IV. 9). 482), per cui parla di un criterio della certezza soltanto per le nozioni derivate, e per le cognizioni sensibili lo ripone nella loro connessione tale quale la richiede la ragione e per le razionali nel principio d' identità in seguito al quale facciamo l' analisi di esse, finchè le riduciamo alle idee primitive immediatamente certe (24. N. E. (IV. 2.) 407; (IV. 4.) 429; (IV. 11) 496).

Tutta questa dottrina sulla verità e sul valore reale e completo della cognizione del mondo esteriore contrasta però con i principî metafisici del nostro filosofo, il quale se coll'armonia prestabilita può affermare che noi abbiamo una conoscenza delle cose esteriori, dovrebbe sempre in seguito alla limitazione e passività delle monadi dire che questa conoscenza è oscura. E in vero egli dice che le monadi, in quanto sono limitate ed affette idealmente dalle altre, sono imperfette ed hanno percezione oscure, le quali sono il risultato dell'impressione che tutto l' Universo fa su noi (37), e dice pure che nel nostro stato presente sulla terra una conoscenza perfetta non

è possibile (V. 374). Ha ben ragione perciò K. Fischer di dire che il Leibniz giudica delle conoscenze in doppio modo; da una parte sostiene la cognizione chiara e distinta delle cose, dall' altra confessa che nell' uomo la rappresentazione dell' Universo è confusa ed indistinta; e queste due proposizioni formano un' antinomia (1).

In seguito alla seconda parte di questa antinomia, essendo oscura la nozione che non basta a farci conoscere la cosa rappresentata, non potremo conoscere le cose esteriori, come sono in sè, ma soltanto avremo un' idea insufficiente a farci raggiungere la verità, cioè la conformità della cosa coll' idea. Questa noi potremo soltanto avere di ciò che troviamo in noi cioè delle verità eterne e necessarie, ma anche queste non potranno avere un tale valore che in noi, e non si potranno trasportare alle altre cose, delle quali ci è vietata una conoscenza chiara. Ammesso perciò anche che noi troviamo in noi le idee di sostanza, unità, essere, causa, ecc. queste si potranno soltanto applicare a noi, ma non si potranno mai estendere ad altre cose, e perciò non si potrà mai dire che vi esistano delle sostanze fuori di noi e che abbiano quelle proprietà che troviamo in noi. Non potendo avere una conoscenza chiara di esse, ma solo un' idea oscura, cioè una che non ci permette di coscer l' oggetto, potremo dire che vi esiste qualche cosa fuori di noi, ma non potremo applicare qui l' argomentazione per analogia, perchè non vi può essere nessuna simiglianza tra ciò che conosciamo e ciò che non conosciamo. Perciò tutta la dottrina metafisica del Leibniz sulla natura e sulla proprietà della sostanza, tutta cioè la Monadologia, cade e rimane priva di ogni valore, giacchè, come ben dice K. Fischer, la chiara ed adeguata conoscenza che vuole essere la Monadologia, contrasta col concetto delle monadi, le quali non cessano di essere limitate quindi sono microcosmi oscuri (2).

Indipendentemente dalla limitazione vi sono ancora altre ragioni, che spingerebbero il nostro filosofo a negare una conoscenza delle cose come sono in sè. Egli dice difatti che le monadi rappresentano l' Universo secondo il loro punto di vista (47), e non direttamente, ma soltanto per mezzo del corpo

(1) K. FISCHER op. cit. pag. 501.
(2) K. FISCHER op. cit. pag. 513.

monadi debbano a noi dare la parvenza della materialità e dell' estensione, malgrado tali non sieno; ma suppone senz' altro che vera e sola sostanza sia la forza o l'anima, e che tutto ciò che è diverso da questa non sia che una nostra parvenza ben diversa dalla natura delle cose. Noi abbiamo già visto come sia impossibile di ridurre la materia e l' estensione alla forza, e come sia ingiustificata la pretesa del Leibniz di ridurre tutto a forza e quindi ad anima, perciò non potremo riconoscere nessun valore al suo fenomenismo, privo di ogni fondamento gnoseologico. Se avesse cercato di dargli una tal base, se si fosse mantenuto coerente alla sua dottrina sull' origine della conoscenza, egli non avrebbe dovuto limitarlo alla materia ed alla estensione, ma avrebbe dovuto estenderlo ad ogni cosa; egli avrebbe visto difatti come dipendendo ogni conoscenza da un' elemento *a priori* dato dalla nostra disposizione psichica noi non possiamo conoscere nè la cosa in sè, nè la sostanza delle cose, e come tutta la nostra conoscenza non sia che relativa alla nostra coscienza e limitata alla nostra esperienza. La sua tendenza razionalistica e metafisica, il desiderio di raggiungere l' essenza recondita, e di spiegare con essa tutte le cose, ricorrendo all' intervento divino per sciogliere i molti nodi intricati, gli impediva di riuscire a quel risultato, che potè esser raggiunto soltanto dal Kant, il quale liberando la dottrina leibniziana sull' origine della cognizione dai preconcetti metafisici, cui era legata, riuscì a mostrare come vi fosse un' elemento *a priori* ed uno *a posteriori* della conoscenza, e come questa fosse quindi relativa alla nostra coscienza, fosse cioè una dei fenomeni e non una delle cose in sè; e come la verità non consistesse nella conformità della cosa colla rappresentazione, ma in quella delle nostre rappresentazioni tra loro.